

# UNA MORAL DE LA AMBIGÜEDAD: LA NOCIÓN DE LIBERTAD DE MERLEAU-PONTY

M.ª JOSE CANTISTA

“Ya no hay naturaleza humana sobre la que uno pueda reposar”<sup>1</sup>, afirma M. Ponty en un comentario a la novela *Invitado* de Simone de Beauvoir. “El hombre, como ser consciente, está condenado a un perpetuo malestar”<sup>2</sup>: esto significa que aquello que proyecta su *apertura* transfinita —un Infinito Absoluto desde el que se percibe a sí mismo como “hombre interior”, como unidad substancial cuya forma es el espíritu, *sujeto único* en una diversidad de situaciones y circunstancias vividas, centro unificador y trascendente en donde radica, en último término, la intención de *su querer* y de *su actuar*— esto significa, repetimos, que dicho proyecto, en un contexto existencialista, no pasa de un deseo utópico, de un ideal abstracto, ilegítimamente extrapolado desde su irreductible “finitud” y “encarnación”.

El hombre no puede olvidar que su existencia no es su conciencia; que aquello que realmente lo define —de raíz y fundamentalmente— es una conciencia existencial, una coexistencia ambigua, es decir, su pertenencia genérica y anónima a la totalidad de la existencia (mundana e intersubjetiva). Como ser corpóreo, estoy desde siempre y ya atado —preconsciente e involuntariamente— a las estructuras del mundo en su globalidad, me-

---

1. Maurice MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, Nagel, Paris 1966, p. 49. (En adelante se utilizará la sigla S.N.S.).

2. S.N.S., p. 50.

dante un campo de presencia que me envuelve —que está en mí del mismo modo que yo en él— en una relación dialéctica ambigua, en una “confusión inextricable”, que no permite diferenciar rigurosamente qué es el *fuera* y qué es el *dentro*, porque ahí no cabe “ni la pura interioridad, ni la pura exterioridad”. Se trata —como afirma M. Ponty— de una causalidad circular, de una *Sinnggebung* recíproca, a la vez centrífuga y centrípeta. Como ser existente no puedo, en cada momento, saber qué parte de iniciativa pertenece a *mi* pensar o a *mi* querer y qué parte al campo que los solicita.

Así se entiende que M. Ponty insista: “no hay vida privada y en cada uno coexisten todos los demás y el mundo entero”<sup>3</sup>. Lo cual quiere decir que: “No hay más que una vida y en el centro un ser, en el que no se puede decir ni *yo* ni *tú*, sino solamente *nosotros*”<sup>4</sup>. Un “nosotros” indiferenciado y anónimo, un campo inter-subjetivo genérico que habla de mi inherencia corpórea en el otro y en el mundo, de mi inserción “orgánica” en la totalidad.

La *apertura* a la infinitud del ser (que me hace trascender lo actualmente *dado*) se traduce para M. Ponty en una virtualidad o potencialidad negativa, que en vez de colocar al sujeto (racional y libre) *por encima* de su circunstancia, lo hace bucear *más abajo* de ella, en una profundidad ontológica pre-reflexiva y pre-consciente. El *vinculo* existencia que me une a los otros y al mundo, que me hace partícipe de la universalidad, es siempre inherencia corpórea: “es el cuerpo quien da a nuestra vida la forma de la generalidad y quien prolonga en disposiciones estables nuestros actos personales”<sup>5</sup>. “El cuerpo es nuestro medio genérico de tener un mundo” que garantiza “mi pertenencia a ese fondo *casi* impersonal (...) al que remito el cuidado de mantenerme vivo”<sup>6</sup>. El movimiento de la existencia se dibuja en mí, porque “mi organismo, como adhesión pre-personal a la forma general del mundo, como existencia anónima y genérica, desempeña, por debajo de mi vida personal, el papel de un *complejo innato*”<sup>7</sup>.

El refuerzo corpóreo del ser por parte de M. Ponty deberá entenderse como reacción a los excesos de la filosofía racionalista,

3. *S.N.S.*, p. 52.

4. *Ibid.*

5. Idem, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris 1967, p. 171. (En adelante se utilizará la sigla *Ph.P.*).

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

que había elevado el espíritu humano a la categoría de Razón Absoluta ("ab-suelta" o desatada de sus naturales raíces, de su "situación"). Pero el encorporamiento del espíritu se hace aquí *corporalización*; la *apertura* que caracteriza la dimensión existencial del hombre pontyano, en vez de confirmarlo en su ser de persona, disuelve el "hombre interior" en una generalidad indiferenciada. "Yo soy mi fuera", un ser "ek-stático", un "nudo de relaciones"<sup>8</sup>. La entidad del hombre se disuelve en una dialéctica ambigua.

La *salida* de mí mismo en busca del fundamento, significa *pérdida* u olvido de mi esencia íntima. Prohíbe un regreso a mí mismo, porque la *apertura* no aboca a un Absoluto Personal que me confirma en mi dignidad de sujeto. La coexistencia es aquí sinónimo de fundamento *sin fondo*. El yo perdido en su excentricidad, en vano busca su *razón de ser* (*Grund*): "Decididamente toda vida es ambigua y no hay ningún medio de saber el verdadero sentido de lo que hacemos, quizá no exista incluso *un* sentido verdadero de nuestras acciones"<sup>9</sup>. En definitiva, para un hombre que no es más que "nudo de relaciones", "sólo las relaciones cuentan". Con estas palabras, termina M. Ponty su obra principal, la *Fenomenología de la Percepción*.

La antropología de la ambigüedad ha influido decisivamente la visión del mundo del hombre contemporáneo. Respiramos en un clima de "medias verdades", asistimos a una "pseudo-reconciliación" de todos los antagonismos; incluso en el terreno moral, lo *bueno* y lo *malo* intentan un entendimiento, una coexistencia indiferenciada, un diálogo ambiguo que rompe fronteras hasta ahora consideradas infranqueables. Imposible "verificar la autenticidad de nuestros compromisos", porque "la verdadera moral no consiste (...) en respetar valores objetivos"<sup>10</sup>. El único valor admisible "consiste en ser activamente aquello que somos espontáneamente (*par hasard*)" en una "comunicación que merece las estructuras que la temporalidad le ha concedido como su única oportunidad"<sup>11</sup>.

Por esta máxima pontyana se rigen muchos de los hombres de nuestra sociedad, olvidados de su ser individual, confundidos en un nuevo "sentido común", entendido como pseudo-comunitarismo o inter-subjetividad masificada, profundamente abstracta,

8. *Ph.P.*, p. 520.

9. *S.N.S.*, p. 60.

10. *Ibid.*, p. 70-71.

11. *Ibid.*

que sólo está en todas partes, porque, rigurosamente hablando, no está en parte alguna (Recuérdese el famoso artículo de M. Ponty: *Partout et nulle part*). Tampoco M. Ponty supo encontrar la unidad ontológica del sujeto humano al definir la realidad como coexistencia ambigua.

El hombre sigue anhelando una respuesta esperanzadora al enigma de su ser, a la finalidad de su existir. Pero es evidente que sólo un Dios personal y amoroso, pura espiritualidad, en acto, responde adecuadamente a su *apertura* existencial.

Encontrando a Dios, el hombre se re-encuentra a sí mismo, en una *apertura* que tiene en la interioridad su fuero, en una *salida* que no es *dispersión* irrecuperable, sino profundo *recogimiento*.

Pero esta Verdad sólo se hace asequible cuando el "hombre carnal" es asumido por el "hombre interior", cuando el hombre total reconoce que su forma sustancial es estrictamente espiritual.

Esto es algo que la fenomenología no ha sabido reconocer. Como escribe el Cardenal Wojtyla, "la fenomenología enriquece ciertamente nuestro conocimiento de los 'fenómenos' empíricos de la espiritualidad humana, pero no se ha decidido a dar aquel *paso metafísico* desde los síntomas al fundamento o, como diría Santo Tomás, desde los efectos a la causa" <sup>12</sup>.

Por eso, la fenomenología no puede entender una *apertura* que no implique exterioridad, ella no pasa de un "análisis psicológico y filosófico de las *manifestaciones empíricas* del espíritu y de sus facultades" sin ascender a su realidad específica, a su "sustancia" particular, no corpórea ni material, no sujeta, por lo tanto, a las dimensiones espacio-temporales.

Como recuerda el mismo texto del Cardenal Wojtyla, el espíritu humano es irreductible a sus manifestaciones: "el Evangelio afirma que (...) es morada, tabernáculo, lugar de encuentro" <sup>13</sup>. Un *lugar* ilocalizable corporalmente, "apertura a la compenetración" entre personas que sólo una naturaleza espiritual, con su energía cognoscitiva y sobre todo amorosa, es capaz de proporcionar <sup>14</sup>.

Sólo si se rompen las barreras del espacio y del tiempo, la *salida* hacia el otro no implica pérdida de mí mismo, sino *encuentro* de mi esencia más íntima y profunda. Sólo así el hombre

12. KAROL WOJTYLA, *La fe de la Iglesia*, Eunsá, Pamplona, 1979, p. 64.

13. *Ibid.*, p. 71.

14. Cfr. *Ibid.*

recupera su *integridad personal*, “entendiendo por integridad la estructura de la naturaleza individual y, al mismo tiempo, también las relaciones que se dan sólo entre personas y que caracterizan un orden de coexistencia y de colaboración del que sólo las personas son capaces”<sup>15</sup>.

Frente a la contraposición entre “el hombre carnal” y “el hombre espiritual”, la filosofía pontyana de la corporeidad decide en favor del hombre carnal, por lo que su intento de reconciliación no pasa de una pseudo-reconciliación. La entidad espiritual se le escapa. En esto obedece a la orientación general de la filosofía contemporánea que no ha tenido “la audacia de tomar el espíritu humano como objeto de su investigación y *de hablar, por tanto, directamente, del alma*, como hacían aquellos pensadores de hace siete siglos, o los filósofos antiguos a quienes éstos tanto deben”<sup>16</sup>.

Karol Wojtyła, conocedor y amante de la verdad que sacia las inquietudes del hombre contemporáneo, lucha decididamente por el triunfo del *hombre espiritual*: “...el verdadero centro de la evangelización”, consiste pues, en “*fortalecer el hombre interior por medio de la fe y del amor de Cristo*”<sup>17</sup>.

## 1. LA CRÍTICA PONTYANA A LA LIBERTAD RACIONALISTA

Entremos, ahora, en el análisis del concepto de libertad de M. Ponty. Ella comienza por ser una crítica a la noción de libertad propuesta por las filosofías de la razón.

Su noción de libertad surge, pues, en un contexto reactivo frente a los excesos racionalistas, en su doble vertiente extrema de un determinismo mecanicista y de un idealismo reflexivo. En el primer caso, se considera “al sujeto como un efecto de la ‘cosa’ exterior”, como si fuera una más entre ellas; la realidad como un *en-si*, se concibe a imagen y semejanza del objeto material, multiplicidad atómica de elementos extrínsecos y yuxtapuestos por una causalidad lineal y eficiente. En el segundo caso —idealismo reflexivo— se considera al sujeto como “puro centro de iniciativa”, desatada de su contingencia circunstancial, por lo que la li-

---

15. *Ibid.*, p. 72.

16. *Ibid.*, p. 64.

17. *Ibid.*, p. 91.

bertad se convierte en conciencia de la necesidad. La realidad es reflexión —*para sí*— y el mundo se reduce al conjunto de relaciones objetivas puestas por la conciencia.

Ambas posturas hacen imposible la libertad, anulada por la alternativa inconciliable del *para-sí* y del *en-sí*, del puro indeterminismo o de la pura determinación. En el positivismo materialista, el sujeto está doblemente determinado: *desde fuera*, como efecto o respuesta, previsible y necesaria, a un estímulo físico; *desde dentro*, como yo reducido a un flujo de vivencias o estados sin una unidad trascendente, sin un *nexus* sustancial.

La ontología sustancialista de raíz cartesiana excluye, por lo tanto, la posibilidad de un término mediador entre la “pura exterioridad” y la “pura interioridad”, entre la conciencia determinante y la conciencia determinada. M. Ponty va en busca de dicha *mediación*, pero sin cambiar esencialmente la noción de sustancia que pretende superar. Es este el fallo que determina su ambigüedad.

La crítica pontyana denuncia el pseudo-dilema en el que se debate el racionalismo: “o el acto libre es posible, o no existe —o el acontecimiento viene de mí, o se me impone desde fuera—”<sup>18</sup>. Dicha alternativa no se aplica *realmente* “a nuestras relaciones con el mundo y con nuestro pasado”<sup>19</sup>.

Hay, por lo tanto, que recuperar la *lógica de la existencia*, capaz de conjuntar los términos que la disyuntiva racionalista excluyó. La rehabilitación de la libertad exige la rehabilitación del *vínculo* que ata el sujeto a su mundo (natural e inter-subjetivo). Si no hay circulación entre el *fuera* y el *dentro*, no habrá libertad *efectiva, real*; libertad de *hacer* (y hacerse).

La libertad fundamental excluye los extremos: “No hay nunca determinismo, ni nunca elección absoluta, yo no soy nunca cosa, ni conciencia desnuda”<sup>20</sup>.

La certeza crítica pontyana a la univocidad del ser racionalista deja, a veces, la impresión de un acercamiento progresivo a la flexibilidad analógica del ser. Pero el *prejuicio existencial-fenomenológico* que inspira su filosofar no permite ir más allá de la *ambigüedad*, de una solución “invertida o negativa” al problema ontológico fundamental y, consecuentemente, al tema de la libertad.

18. *Ph.P.*, p. 484.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*, p. 517.

El análisis reflexivo —prosigue Merleau Ponty— “busca las condiciones de posibilidad, sin preocuparse de las condiciones de la realidad”<sup>21</sup>. Olvida así que no existe una libertad *sin campo*, *desarraigada*, no “*engagée*”.

La misma filosofía de la existencia —que toma como núcleo el hombre en el mundo— falla, muchas veces, en su fundamentación de la libertad y contra Sartre van dirigidas las críticas más contundentes de *Fenomenología de la Percepción*.

La libertad no puede fundarse exclusivamente —como quiere Sartre— “en una conciencia que sólo tenga por límite lo que ella misma determina como límite por sus iniciativas y en un sujeto que sólo tenga el exterior que se da a sí mismo”<sup>22</sup>. En tal caso, la libertad sería igual en todas nuestras acciones e incluso en nuestras pasiones, ya que no tendría medida común con nuestra conducta. El esclavo daría igual testimonio de libertad, lo mismo viviendo en el temor que rompiendo sus cadenas<sup>23</sup>. Si fuera así, la libertad “estaría en todas partes, pero también en ninguna”<sup>24</sup>.

Sartre rechaza, en nombre de la libertad, la idea de una adquisición primordial, “en algo así como nuestro estado de naturaleza”<sup>25</sup>. Naturaleza de una conciencia que consiste en no tener naturaleza, no pudiendo, por eso mismo, “expresarse fuera de nosotros ni figurar en nuestra vida”<sup>26</sup>.

Si a la libertad no la podemos *hacer*, ella será más bien el don que nos han hecho de no tener ningún don. Una conciencia totalmente nadificadora no es compaginable con la idea de acción, porque “*el campo u horizonte* es lo que hace a la libertad *fenomenalizable*”. En efecto, si el sujeto fuera pura nada, “nada podría pasar de nosotros al mundo, puesto que no seríamos nada asignable y el no-ser que nos es constitutivo no podría insinuarse en lo pleno del mundo”<sup>27</sup>, concebido parmenídeamente.

El rechazo permanente de lo *dado* (que define la trascendencia negativa de la subjetividad sartriana) mantiene afinidades con la tradición racionalista: en ambos casos, “se pretende que la in-

21. *Ibid.*, p. 501.

22. *Ibid.*, p. 477.

23. Cfr. *Ibid.*

24. *Ibid.*, p. 478.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*, p. 499.

27. *Ibid.*

tención sea ya acto"; en ambos casos la conciencia "sólo encuentra en las cosas lo que ha puesto en ellas"<sup>28</sup>.

En definitiva, también la dicotomía ontológica de Sartre olvida la *situación inicial* del hombre, su raíz o fundamento en una estructura global del mundo, que excluye, como contradictoria, la hipótesis de una elección primordial. La libertad deberá comprenderse desde un *status ontológico* inicial ante el cual nada puede. Con otras palabras: nadie es libre de darse a sí mismo el ser. Se trata, por lo tanto, de explicitar este ser fundacional de la libertad, ese "algo dado" sobre el que construyo mi existencia, puesto que no puedo disimular que soy una nada y elegirse continuamente a partir de esa nada: la elección supone algo dado, un *fondo* sobre el que se elige y que por lo tanto se acepta como condición imprescindible para el ejercicio de la acción<sup>29</sup>.

Veamos, seguidamente, cómo define M. Ponty el *status ontológico* que sirve de fundamento a la libertad.

En un segundo momento, analizaremos si su noción de libertad fundamental u ontológica facilita el tránsito a la libertad moral, o si, por el contrario, impide el acceso a su especificidad.

## 2. LIBERTAD FUNDAMENTAL Y COEXISTENCIA AMBIGUA

Según M. Ponty, el gran olvido del fundamento *real* (del yo y del mundo) se debe al prejuicio objetivista que dominó la mentalidad racionalista: en el positivismo materialista reina "la existencia absoluta del objeto"; en el idealismo reflexivo reina "el pensamiento de un objeto absoluto". En este contexto, que M. Ponty reprocha, la realidad se piensa como *relación frontal*, es visión de un sujeto que no entiende cómo se pueda ser a la vez *del* mundo y *para* el mundo. Esta visión miope sólo se puede superar, en su entender, si se accede a la "lógica existencial", propia de la *significación vivida* que antecede y posibilita la relación pensada. Antes de destacarme del objeto y de establecer la irreductible oposición gnoseológica, yo *coexisto* con el mundo; yo soy mi entorno, por una relación de envolvimiento, por una indiferenciación pre-reflexiva, jamás recuperable desde la misma reflexión. Ese fondo pre-objetivo que mantiene *pactados* sujeto y

28. *Ibid.*, p. 480.

29. Cfr. *Ibid.*, p. 519.



mundo, realidad originaria más acá de la cual es imposible remontar, ofrece la peculiaridad de escapar a la alternativa *cosa-idea*, siendo, por eso, ambigua. Así M. Ponty va a definir la coexistencia ambigua como “mezcla de la finitud y de la universalidad, de la interioridad y de la exterioridad”; algo que implícitamente constato, pero no explico, “espontaneidad que realiza aquello que parecía imposible al considerar los elementos separados, que reúne en un sólo tejido la pluralidad de las mónadas, el pasado y el presente, la naturaleza y la cultura”. Preguntarse por el por qué de esta “especie de milagro” sería anti-fenomenológico, sería anteponer un fundamento al verdadero fundamento, a la existencia como raíz de mi ser. Si deshago la ambigüedad, piensa el filósofo, recaigo en la univocidad racionalista.

Es evidente que si no se consigue reformular la noción cartesiana de sustancia y se insiste en la necesidad de la comunicación, no queda más remedio que el recurso a la mezcla ambigua. Y es lo que ha ocurrido con M. Ponty: va directo a la *relación*, sin detenerse previamente en la *entidad* de los términos que relaciona. Pero lo curioso es que también la mediación ambigua —y no sólo la sustancia racionalista— es una noción “ideada”. M. Ponty, que tanto insiste en el fenómeno originario de la percepción, lo que inmediatamente percibe no es la *cosa empírica* en su concreción y unidad, en su autonomía. El realismo es, para él, una postura contradictoria y la individualidad, como categoría ontológica, inconcebible. La *certeza pensada* (pre-percibida) de una relación genérica e indiferenciada entre mi *cuerpo habitual* y el mundo como *horizonte*, precede, en su filosofía, a la captación sensible e inmediata de entes determinados.

Así se entiende la afirmación de que “hay certeza absoluta del mundo en general, nunca de cada cosa en particular”<sup>30</sup>. De igual modo, aquello que parece arrancar al *yo* de su indiferencia inicial no es la situación concreta, *ésta* o *aquella* sollicitación, sino la *certeza* de saberse “*engagé*” en el todo: “habrá que preguntar si el desarraigo perpetuo con el que empezamos por definir la libertad, no es simplemente el aspecto negativo de mi compromiso universal con el mundo; si nuestra indiferencia relativa a una cosa determinada, no expresa nuestro estar cercado por todas...”<sup>31</sup>.

La ambigüedad que se pretende tan *existencial*, fundamento real o *status* ontológico, funciona aquí con un nítido apriorismo

30. *Ibid.*, p. 344.

31. *Ibid.*, p. 501.

que prohíbe un fundamento metafísico, estrictamente espiritual. La síntesis temporal es la única eternidad fenomenológicamente admisible. La conciencia enraizada en un *campo de presencia* es articulación del futuro en el pasado; pertenece (ambiguamente) a todos los tiempos y lugares: "La solución de todos los problemas de trascendencia se encuentra en el espesor del presente pre-objetivo, donde encontramos nuestra corporeidad, nuestra sociabilidad, la preexistencia del mundo, es decir, el punto postulante de las 'explicaciones' en lo que tienen de legítimo y al mismo tiempo el fundamento de nuestra libertad"<sup>32</sup>.

¿Cómo es posible, en este contexto, una libertad moral, una acción responsable?

### 3. LIBERTAD FUNDAMENTAL Y LIBERTAD MORAL

Veamos, pues, en el contexto de esta filosofía, cómo se procesa el tránsito de la libertad fundamental a la libertad moral.

M. Ponty insiste en la moralidad de los actos humanos, aunque dicha moralidad tenga siempre el sello de la ambigüedad.

La decisión en que se funda mi libertad, es siempre una *decisión tácita*, un voto a favor del mundo al que pertenezco porque con él coexisto. Mi acción primordial es, por lo tanto, una praxis espontánea, que se da en mí, a pesar de mí, que precede y condiciona mis *decisiones expresas*. El mundo me elige y yo elijo el mundo, sin que pueda discernir cuál es el peso o fuerza de su sollicitación y cuál el de mi iniciativa.

Así se "des-responsabiliza" al sujeto moral, cuya individualidad no acaba de emerger del fondo de generalidad que esencialmente lo dirige. "La generalidad... de la situación viene en socorro de la decisión, y en este intercambio entre la situación y aquél que la asume, es imposible delimitar la parte de la situación y la parte de la libertad"<sup>33</sup>. El sujeto moral auténtico no es el que intenta asumir inequívocamente su circunstancia, haciéndose cargo de sus actos, aun cuando eso implique un ir *en contra* de lo sociológicamente dominante y establecido. Esto sería una moralidad de "mala fe" que se cree de antemano confirmada por unos criterios extrínsecos y objetivos. Por el contrario, el acto moral

32. *Ibid.*, p. 495.

33. *Ibid.*, p. 517.

es tanto más auténtico, cuanto más empapado esté del sentimiento universal ambiguamente asentido por la intersubjetividad anónima que me rodea, cuanto más adentrado esté en la significación implícita del *se* (*on*) que me define. Sólo así puede brotar la *decisión expresa* como una *espontaneidad* que continúa, por un deslizamiento ininterrumpido (*glissement ininterrompu*), la *decisión tácita*, confirmando una significación latente, que estaba ya y desde siempre ahí.

Lo que mueve a una elección previamente deliberada no son fines objetivos y valiosos, ordenados a un Fin Absoluto: la decisión fluye siempre silenciosamente de mi historia global y, en rigor, la deliberación viene después: "En realidad, la deliberación sigue a la decisión; es mi decisión secreta quien hace aparecer los motivos y no se podría ni siquiera concebir en qué consiste la fuerza de un motivo sin una decisión que lo confirme o lo refute"<sup>34</sup>.

Los motivos se "forjan" en función de la decisión coexistencial, tácita y previamente tomada. Según M. Ponty, "el esquema clásico de la deliberación sólo se aplica a una libertad de mala fe, que secretamente nutre motivos antagónicos, sin quererlos asumir, y fabrica ella misma las pretendidas pruebas de su impotencia"<sup>35</sup>.

Para esta libertad "abstracta", la Verdad es desde siempre. Pero la verdad, como la libertad, no es para M. Ponty, sino que *se hace*. La única garantía de su continuidad es el inacabamiento existencial; como la significación de su contenido no es nunca explicitable, ella no podrá nunca confirmarme o condenarme inequívoca y definitivamente: lo que hoy me consagra como héroe, mañana me condena como traidor. Este es el gran maleficio de la historia y la gran inseguridad de mi vivir.

Esta es la desoladora angustia que la moral de la ambigüedad promete al hombre "auténtico": la pérdida de su intimidad, la imposibilidad de recuperarse desde un fundamento siempre inadecuado a su naturaleza (racional y libre). Yo soy un ser adjetivo que "no puede reservar para sí ningún reducto en el que el ser (es decir la coexistencia ambigua) no penetre", en que la "confusión inextricable" no reine. Yo soy un ser que se prosigue en el fuera<sup>36</sup>.

34. *Ibid.*, p. 498.

35. *Ibid.*, p. 500.

36. *Ibid.*, p. 518.

Yo soy una intersubjetividad<sup>37</sup>, una existencia anónima que me dicta un estilo de vivir que “resolutamente” adopto como mío<sup>38</sup>. Es evidente que en este contexto no caben los actos libres, moralmente responsables. Por semejante “resolución” yo no puedo responder y ni siquiera tengo *ante quien* hacerlo.

Si se borra la categoría ontológica de persona, la moralidad es un sin-sentido.

Las siguientes palabras de M. Ponty bien lo confirman:

“No hay inocencia absoluta y, por la misma razón, no hay culpabilidad absoluta. Cada acción responde a una situación de hecho que no hemos elegido enteramente y de la que no somos enteramente responsables”<sup>39</sup>.

---

37. Cfr. *Ibid.*, p. 519.

38. *Ibid.*

39. *S.N.S.*, p. 66.